



La Senda del Jorāsān¹

De Zoroastro a Platón y otros sabios posteriores.

Terry Graham

El estado más poderoso es el estado de la muerte, por el cual la luz regente se desprende de la oscuridad. Si no le queda atadura al cuerpo, emergerá en el mundo de la luz y se unirá a las luces dominantes. Allí contemplará todos los velos de luz como transparentes en relación con la gloria del Eterno, la Luz omni-abarcante, la Luz de Luces. ¡Es ésta, sin duda, una morada poderosa! Platón habló de esta morada desde su propia experiencia, como lo hicieron Hermes y los grandes sabios persas.

—SOHRAWARDI, *HEKMAT AL-ESHRAQ*
(CITADO EN WALBRIDGE 2.000, p. 48)

Ningún sacerdocio de la antigüedad fue más famoso que el de los Magos. Fueron renombrados como seguidores de Zarathustra (Zoroastro) y como maestros de algunos de los más grandes pensadores griegos (Pitágoras, Demócrito, Platón).

—G. GNOLI,
THE ENCYCLOPEDIA OF RELIGION, VOL. IX, p. 80.



Cuando investigamos la cadena que conduce de Zoroastro a Platón, incluso al tratar de ir más allá de las fuentes doctrinales hacia las más puramente místicas, caemos en categorizaciones basadas en información inadecuada. Pero, como lo demuestran las citas que encabezan el artículo, es evidente el vínculo místico entre Platón (429-347 a. C.) y Zoroastro (618-540 a. C.) que aparece en diversas fuentes.

La principal de ellas se debe a la intención de Sohrawardi (m. 1.191) de fusionar filosofía y espiritualidad, y a su interés por y su identificación con lo que él llamaba sabiduría antigua (*hekmat al-'atiq*). En este contexto debe considerarse su intento de tender un puente entre el Islam y las filosofías pre-islámicas del hermetismo, el pitagorismo, y el neo-platonismo y, en particular, entre el Islam y la teosofía de los antiguos persas. Ningún persa antes de Sohrawardi se había sentido nunca motivado a hacer

público el linaje místico de los sabios iraníes antiguos. Sin duda, la herencia zoroastriana, transmitida durante siglos, nunca experimentó una renovación comparable a la de la restauración sohrawardiana.

La esencia de la enseñanza unitaria de Zoroastro se había perdido en el plano exotérico, y solamente se había preservado en el esotérico, para emerger dentro del Islam bajo la forma del sufismo, que fue su exteriorización más perfecta jamás alcanzada.

Las personas que Sohrawardi menciona como los «héroes extáticos de esta “teosofía oriental” de la Luz son Platón, Hermes, Kay-Josrow, Zoroastro y Mohammad. Al reunir a Platón y Zoroastro, Sohrawardi expresa un propósito característico de la filosofía iraní del siglo doce», (Corbin, 1.969, p. 20), el de trazar el árbol genealógico de los *Esbrāqiyun* (los iluminados, los seguidores de la Luz) a





partir de Hermes, considerado el predecesor de los sabios de Grecia y de Persia. Sohrawardi distingue a los que selecciona como filósofos intuitivos, distinguiéndolos de los racionalistas, y cita entre ellos a Empedocles, Pitágoras, Sócrates y Platón en sucesión directa.

El Zoroastro del que estamos tratando aquí es claramente no sólo el fundador de una religión en el sentido doctrinal, sino el iniciador de una cadena mística de transmisión espiritual.

Borchert describe el contexto en el que Zoroastro se podría considerar como tal, diciendo: «El conflicto entre Zoroastro y los demás sacerdotes indica que fue un místico que había sido sorprendido por sus experiencias (visionarias). Un mensajero de Dios se presentó ante él y le condujo hacia el Altísimo, una Luz por la que vio la verdadera estructura de las cosas.» (Borchert, 1.994, p. 124)

Zoroastro describe así su experiencia:

¡Ob Mazda! Cuando a través de la Manah (Inteligencia, Conocimiento)² te conocí, y cuando te vi con los ojos [de mi corazón], te descubrí como el Principio y el Fin de todo lo existente, como el Padre de Vohu Manah (Inteligencia Buena Perfecta)³, como el verdadero Creador de Asha (Verdad y Pureza), como Señor y Juez de todos los actos del hombre. (Ys. 31.8)

Ahora, en verdad, Le contemplo claramente con el ojo [de mi corazón]. Ahora, bajo la luz de Asha, con nobles pensamientos, palabras y actos, llego a conocer a Mazda Ahura, y en Su sagrada Presencia le ofrezco mis himnos. (Ys. 45.8)

Borchert desarrolla esto diciendo: «El misticismo de Zoroastro es notablemente fresco y original porque su experiencia personal encendió su amor por el Altísimo y le dio un intenso anhelo por un estado de existencia más allá del nuestro terrenal, “el puente que aún nos separa de Tī”» (Borchert, 1.994, p. 97)

Borchert afirma también: «Platón estuvo también influido por las enseñanzas de Zoroastro. Es probable que le deba la noción de que la fuente de todo es el “Uno Bueno” y que el mal

está ocultado por Él, que el mal es un fenómeno periférico, igual que la oscuridad rodea la luz en los lugares donde la luz no penetra. Cuanto más completamente se realizan las Ideas (en el sentido de Platón) durante la creación del Cosmos y descienden (por así decirlo) en la materia concreta, más plenamente quedan manifestadas. En este sentido, bien y mal están conectados con lo más alto y lo más bajo.» (Borchert, 1.994, p. 124)

«El credo de Zoroastro era un monoteísmo puro con una ética elevada. Ahura Mazda, el Dios verdadero y uno, requería del hombre, fundamentalmente, no un servicio ritual sino pureza de vida, rectitud y nobles pensamientos. Como Dios de bondad perfecta, no era responsable del mal en el mundo. La salvación residía enteramente en una estricta vida moral, no en huir de la vida o en una resurrección ritual. Como todas las religiones elevadas, el zoroastrismo (realmente el mazdeísmo) llegó a ser radicalmente diferente de las enseñanzas de su fundador.» (Muller, 1.958, pp. 130-131). Zoroastro resumió la práctica de la virtud de la forma más simple y radical: *humata, bukhta, hvarshta*, nobles pensamientos, nobles palabras, nobles acciones.

Ob Señor Dios, Ahura Mazda, de todos mis pecados me arrepiento y me aparto. De cada mal pensamiento, mala palabra y mala acción que en este mundo pueda haber concebido, proferido o cometido, que hayan procedido de mí, o se hayan originado a través de mí, de todos aquellos pecados de pensamiento, palabra y obra, pertenecientes a mi cuerpo o alma, pertenecientes a este mundo o al mundo espiritual, ¡oh Señor!, con sincera contrición me arrepiento con una triple renuncia. (Plegaria avéstica).

El alma del místico se esfuerza, como Zoroastro le ha instado, en adherirse a las virtudes conectadas con las cualidades inmortales de lo Divino. Cuando el alma enfoca en ellas su atención, es atraída hacia arriba, hacia Dios, hacia Ahura Mazda, mientras que cuando se preocupa de ella misma, cae presa del *Druj*, la «Mentira», que la lleva a su destrucción.

Pero ocurre que cuando el alma aspirante (*urvan*) adopta los apoyos zo-

roastrianos de los nobles pensamientos y de la fe verdadera, se vuelve inmune a la fuerza destructiva del *Druj*, de quien solamente es presa el ego centrado en sí mismo, y es entonces capaz de conectarse a su *ratu* (naturaleza más elevada) eterna, en términos mazdeístas, o a su Forma transcendente, en términos platónicos. Conducida por la energía apasionada del amor, deja de ser ella misma y se hace una con lo Divino, teniendo así lugar la Unión Divina de la que hablan los místicos.

El punto de vista de que la fuerza negativa del *Druj* está activa como antagonista solamente en un plano de existencia inferior, concuerda con la interpretación de Hackforth del *Fedón* de Platón (Platón, 1.972). Esto significa que el alma, ayudada por su piedad e impulsada por el amor, se eleva por encima del plano material, más allá del alcance del poder destructivo del *Druj*.

Ahura Mazda como fuente del amor y de este impulso se reconoce en la siguiente pregunta retórica de los Gāthā:

Ob Ahura, ¿quién creó la santa Piedad (Spenta Armaiti) y la Energía Creativa (Shahryāri-ye Minawi) (Ys. 44:7)

Gnoli interpreta la concepción de Zoroastro de los *Amesha Spentas*, los Atributos inmortales de la Divinidad, afirmando: «En esta experiencia, Zoroastro asume las virtudes y los poderes divinos durante un estado de éxtasis.» (Gnoli, 1.995, p. 583). Su visión, en esta ocasión, podría llamarse «teofanía de los Atributos Divinos» (*ta'yalli-ye sefāti*) en terminología sufí, a la que la obra anónima *El espejo de los enamorados* (*Merāt al-oshāq*) describe como «el desvelamiento de la Esencia en el nivel de los siete Atributos de la Esencia» (citado en Nurbakhsh, 1.993, *Sufi Symbolism*, VII, p. 45). Los sufíes afirman también que un místico desposeído de su «yo» puede ser llenado completamente por la Deidad en forma de un determinado Atributo, llegando a estar, como Gnoli dice de Zoroastro en su visión, «identificado con el espíritu benéfico» (Gnoli, ibíd.). Esto es equivalente a la «realización de los Nombres Divinos» de los sufíes.

(Nurbakhsh, 1.993, *Sufi Symbolism*, VII, pp. 97-138)

Como dijo Zoroastro:

Los iluminados por la santa Piedad, adquiriendo la Vohu Manah (Inteligencia Buena Perfecta), llegan a ser como Tú, job Mazda! (Ys. 48:3)

Parte del problema es que los místicos no consideran la palabra hablada o escrita como un medio adecuado de comunicación, pues se dedican a un conocimiento puramente místico por medio de lo que los griegos llaman *nous*, los antiguos persas *manah* y los

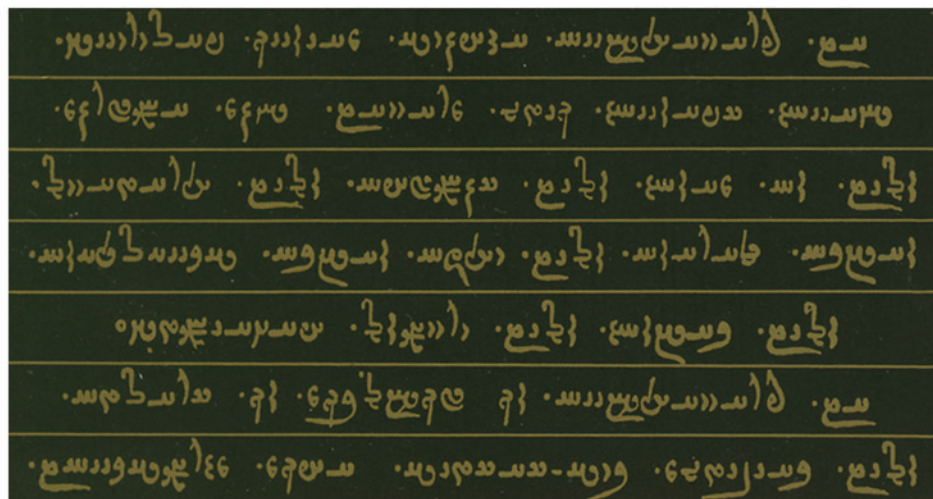
sobre las generaciones posteriores y que facilitaron una terminología y unas herramientas conceptuales con las que las tradiciones monoteístas refinaron y articularon su comprensión del hombre y de Dios.

Es posible que Platón estuviera tan sólo siguiendo los pasos de Diotima de Mantinea, reproducidos por Sócrates, y que fuera realmente ella quien articulara el concepto por primera vez. En este caso, él hubiera sido un mero eslabón en la antigua senda, desde el punto de vista de la transmisión espiritual.

Las enseñanzas de Diotima están

de la senda del Jorāsān (llamada por Sohrawardi la senda de Josrow en honor del semilegendario sabio iranio de la antigüedad, Key Josrow) y se ha injertado tanto en la cultura griega como en la islámica, en sus correspondientes momentos históricos. El amor erótico por lo Divino por parte del místico, que anhela la realidad supraindividual en el plano transcendente, es un asunto que se discute en *El Banquete* de Platón y en otros de sus diálogos.

Nos encontramos con Diotima por primera vez en *El Banquete*, en el que Sócrates declara su ignorancia en un asunto sobre el que ella le está



Fragmento del Ys. 45 con la escritura *Din-dabira* de la época Sasánida

suffes «corazón», términos todos ellos que indican un órgano de entendimiento no localizado físicamente en el cuerpo.

Esto es fácil de entender puesto que el hilo sutil del amor siempre se transmitió de forma confidencial, pero fue necesario el pensamiento creador de Sócrates y de Platón para revelar la potencia y el tinte emocional del amor, en lugar de su expresión simbólica, mediante un vocabulario que abarcara su realidad sempiterna, lenguaje que, en adelante, usarían los místicos occidentales. Platón fue el primero en crear y usar en sus escritos el vocabulario que emplearían los místicos de Eurasia desde entonces hasta nuestros días. De hecho, las ideas de los griegos antiguos expresaron algo tan evidentemente verdadero que tuvieron gran influencia

muy bien resumidas por Freke y Gandy: «Casi todo el mundo ha experimentado el poder unificador del amor. Los enamorados se pierden a sí mismos en su amor el uno por el otro. En el amor físico, dos cuerpos se vuelven uno. Los límites del yo individual se disuelven y entramos en la beatitud de la unión. Sócrates, relatando las enseñanzas de su mentora, la profetisa Diotima, dice que tal amor por otra persona es un camino hacia el Amor mismo, que puede conducir de lo particular a lo universal.» (Freke y Gandy, 1.997, p. 143)

Esta suerte de «ensanchamiento» emocional hacia lo universal se debe a la fuerza de atracción del amor como *eros*, el amor apasionado, llamado *'eshq* en la terminología sufi. Es este un concepto que con toda evidencia proviene

preguntando y se disculpa por su incapacidad de responder, confesando: «Si supiera responder, Diotima, no sentiría tanta admiración por tu sabiduría ni acudiría a ti, precisamente, para aprender esto» (Platón, 1.952, p. 86). Más adelante en el diálogo, la encontramos desafiando a Sócrates después de que éste hubiera sido incapaz de responder a algunas cuestiones que habían surgido: «¿Cómo puedes esperar llegar a ser un experto en el asunto del amor si no tienes idea alguna al respecto?», a lo que él replica: «Ya te dije antes, Diotima, que por eso precisamente he venido a ti; sé que necesito un maestro» (ibíd., p. 88). Lo interesante aquí es que nada sabemos de su genealogía espiritual, que podría haber sido, en cualquier caso, de origen órfico-pitagórico.

Tras una larga disquisición sobre el amor, en la que rebate todo cuanto Fedro ha afirmado, Sócrates se vuelve blandamente hacia éste y le dice: «Bien, mi querido Fedro, ¿no te parece, como me parece a mí, que estoy inspirado?» Cuando asiente su confundido interlocutor, añade Sócrates: «Escúchame, entonces, en silencio, pues ciertamente el lugar parece lleno de una presencia divina; y no te sorprendas, pues, si a menudo parezco entrar en trance según transcurre mi discurso» (Platón, 1.977, p. 447). Con este episodio, Platón revela la prudente técnica del maestro místico, especialmente cuando está a punto de revelar secretos desde su posición de magisterio, y que es la de no reclamar autoridad alguna para sí mismo, sino atribuir a la Divinidad las revelaciones que salen de su boca.

El discurso de Sócrates sobre el amor se desarrolla hasta el punto culminante en que afirma que «el cariño del enamorado no es cuestión de buena voluntad, sino de la apetencia que desea satisfacer» (ibíd., p. 457). En este sentido el amor es la fuerza que cohesiona el universo, y el principio de su movimiento, común a todas las formas de la creación y la contingencia. Pero su forma suprema, que nos presenta Diótima, es el amor de Dios por el hombre y del hombre por lo Divino.

El acto de Dios de auto-revelación mediante profetas sucesivos, debe satisfacer dos necesidades del hombre como son, por una parte, alcanzar a contemplar y comprender las «formas» divinas y, por otra, amarlas y anhelarlas. El propósito primordial de Dios, y los valores que establece, deben constituir los objetos supremos del conocimiento y del deseo humanos, y demandan un principio mediador que conduzca a este destino. Con esto se quiere decir que debe introducirse en el ser humano una muestra de los atributos divinos de perfección para que lleguen a ser objeto de contemplación, entendimiento y amor. Y esta es la esencia de lo que Diótima trataba de exponer a Sócrates, y lo último que se comentó en el *Banquete* celebrado en el 416 a.C.

Zoroastro sólo da un rápido esbozo de un proceso cuya dinámica Sócrates, en *Fedro*, analiza con más detalle:

aquello que experimenta el creyente en su condición de «enamorado», según sus términos, que son también, de hecho, los de los sufíes, y, por extensión, los de los maestros de la senda del Jorāsān. Trata, de hecho, de definir la fuerza conductora del amor como *eros* que actúa sobre la consciencia del creyente, como fue claramente inculcado por los maestros de la tradición zoroastriana, y tal como se deja sentir en otras tradiciones.

Este es el camino correcto para introducirse o ser iniciado en los misterios del amor: empezar con ejemplos de la belleza en este mundo y usarlos como peldaños para ascender continuamente, con esta belleza absoluta como objetivo, desde una muestra de belleza física a dos y de dos a todas; luego, de la belleza física a la belleza moral y de la belleza moral a la belleza del conocimiento, hasta que, desde un conocimiento de varias clases, se llegue al conocimiento supremo cuyo solo objeto es esta belleza absoluta, y conocer al fin lo que esta belleza absoluta es. Por encima de cualquier otro, éste es, mi querido Sócrates, el tema al que debería dedicar su vida el hombre, la contemplación de esta belleza absoluta. (Platón, 1.952, p. 94)

Al ser la más accesible de las Formas, visible en parte incluso por el ojo físico, la Belleza abre el conocimiento humano a la existencia de otras Formas, y atrae al filósofo hacia la visión beatífica y el conocimiento de la Verdad y del Bien. Lo que aquí se sugiere es que la visión filosófica más elevada sólo es posible para alguien con temperamento de enamorado. El filósofo debe permitir que le cautive interiormente la forma más sublime del Eros, esa pasión universal por restablecer una unidad primigenia, para superar la separación de lo divino y llegar a ser uno con ello. Para Platón, pues, la realidad última es no sólo de naturaleza ética y racional, sino también estética. El Bien, la Verdad y la Belleza están efectivamente unidos en el principio creativo supremo, que dirige a la vez la afirmación moral, la lealtad intelectual y la entrega estética. (Tarnas, 1.991, p. 41)

El diálogo anterior describe la dinámica del progreso del caminante de la senda del amor (entendida muchas

veces por los griegos como «religiones místicas»). No se trata de amor físico, ni de amor intelectual. Se trata del amor divino, la senda interior a la que fueron los griegos los primeros, pese a tener esta senda seguidores en muchos lugares del mundo de influencia persa, en dar expresión escrita, debido a su propensión al análisis y la descripción.

Después de proporcionar este informe sobre la concepción del amor, que le había facilitado Diótima, Sócrates concluye diciendo: «Esto es, Fedro y demás amigos míos, lo que dice Diótima y lo que yo creo; y porque lo creo trato de persuadir a otros de que en la adquisición de esta bendición, la naturaleza humana no puede encontrar mejor ayudante que el Amor» (Platón, 1.977, p. 95). La enseñanza de Diótima era esencialmente la misma que exponen los sufíes, a saber, que el amor figurativo (*'eshq-e majāzi*, en términos sufíes) es un precursor vital del amor Verdadero (*'eshq-e haqiqi*).

El enamorado que permite con éxito que el amor le lleve al reino empíreo de los Atributos Divinos sufíes, las Formas platónicas, los *Amesha Spentas* de Zoroastro, se une a quienes, según Sócrates, «son llamados inmortales», aquellos que, en términos sufíes, han conseguido aniquilar las ataduras con su ego. Cuando alcanzan esta morada, dice Sócrates, «alcanzan la cima, pasan más allá» del reino de la cognición convencional, allí donde «la esencia verdaderamente existente, sin colores ni formas, e intangible, de la cual depende todo conocimiento verdadero, ocupa esta región y es visible solamente para el *nous* (Inteligencia espiritual), el piloto del alma.» (Platón, 1.977, p. 475 y 477)

Es más, este aspecto más elevado del alma que está conectado al reino Divino, lo toma claramente Platón de las enseñanzas de Zoroastro, al afirmar el maestro griego: «Debemos pensar en la parte de mayor autoridad de nuestra alma como en un espíritu guardián dado por Dios, que nos eleva de la tierra hacia nuestro hogar en el cielo» (citado en Freke y Gandy, 1.998, p. 67). Este aspecto sublime del alma lo llaman *faravashi* los mazdeístas, frente al *rawān*; y para los sufíes es el alma

más elevada o «espíritu» (*nub*), frente al *nafs*, «el alma inferior», el alma carnal. Esta es la facultad divina por la que el alma humana puede descubrir tanto su propia esencia como el significado del mundo. Esta facultad requiere sólo despertar, pues reside en potencia tanto en el humilde como en el grande.

En la *Apología de Sócrates* de Platón, Sócrates admite ante el jurado que el Oráculo de Delfos le había atribuido «sabiduría» y lo había considerado el más sabio de los hombres. La naturaleza de la «sabiduría» que Sócrates afirmaba poseer era una revelación de una «Inteligencia» creadora, diferente por consiguiente en esencia, fuente y substancia, verdaderamente más allá de la sabiduría humana, de una naturaleza sobrenatural que domina el pensamiento y el entendimiento humanos. Esta noción es absolutamente extraña al pensamiento ateniense dominante.

Sócrates revela aquí secretos de la experiencia mística para aquellos que tengan oídos para oír. Aun cuando uno no pueda ver la Esencia real, cosa que los sufíes no dejan de señalar, puede contemplar, a través de la revelación visionaria (en términos sufíes *moshāhadah*), los Atributos y Nombres Divinos, o, en términos zoroastrianos, los *Amesha Spentas*, como manifestaciones de la Deidad.

El profeta del antiguo Irán inició un nuevo capítulo de profundas consecuencias espirituales para la humanidad, como hemos demostrado aquí, y su influencia no se detuvo en el Helesponto. La proeza militar de los Aqueménidas concluyó, pero el mensaje espiritual habría de ir más allá. Permeó el norte de Grecia casi hasta las fronteras del Ática, ganando pacíficamente adherentes mediante el poder de convicción de sus valores culturales y de su universalismo. Zoroastro fue el primero en formular doctrinas que, con el paso del tiempo, llegaron a ser artículos de fe en otras religiones: la inmortalidad del alma y el juicio de ésta por Dios tras la muerte, el cielo y el infierno, la resurrección del cuerpo y el juicio final. Es bastante probable que la iluminación irradiada por Zoroastro generase las luces atribuidas a la Era de Pericles en Atenas. Estas luces no tuvieron un origen secular, no fueron

producto del hombre. Fueron el resultado de la revelación divina.



Referencias

—Borchert, B. 1994, *Mysticism: Its History and Challenge*, York Beach, Me. EEUU: Weiser.

—Corbin, H. 1969, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton U. Press, N.J., EEUU.

—Corbin, H. 1971, *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques*, 4 vols., París, Francia, Gallimard.

—Freke, T. y Gandy, P., 1997, *The Complete Guide to World Mysticism*, Londres, RU, Piatkus.

—Gnoli, G. 1995, 'Magi' trad., R. De Garis. En *Encyclopedia of Religion*, Vol. IX. Ed. M. Eliade. MacMillan Library. Nueva York, EEUU, Simon and Schuster.

—Muller, H. 1958, *The Loom of History*, N. Y., EEUU, Mentor.

—Nurbakhsh, J. 1998, *Pirān-e Balj*, Teherán, Irán, Khanaqahi Nimatullahi.

—Platón, 1964, *Alcibiades I*, trad. W.R.M. Lamb, Loeb Classical Library. Cambridge, Mass., EEUU: Harvard U. Press y Londres, RU: Heinemann.

—Platón, 1977, *Phaedo*, trad. H.N. Fowler, Loeb Classical Library. Cambridge, Mass., EEUU: Harvard U. Press y Londres, RU: Heinemann.

—Platón, 1977, *Phaedrus*, (ver nota anterior)

—Platón, 1972, *Phaedo*, trad. y ed. R. Hackforth, Cambridge, RU, Cambridge U. Press.

—Platón, 1952, *The Symposium*, trad. W. Hamilton, Penguin Classics. Londres, RU, Penguin.

—Pur-Dawud, 1975 (1927), *Gatha: Surudha-yi Zartushti*, Avesta Collection, Pur-Dawud Series N° 1.774, trad. y ed. Pur-Dawud Series ed. B. Farah-washi. Teherán, Irán: U. of Tehran Press, N° 1.480 (en avéstico con traducción al persa moderno).

—Tarnas, Richard 1991, *The Passion of the Western Mind*, Ballantine Books, NYC.

Nota

1.- Jorāsān es una comarca en el noroeste de Irán. Antiguamente incluía también Afganistán. Es la tierra de las más importantes creencias iraníes, así como de profetas y místicos persas, tanto preislámicos como post-islámicos. Entre otras podemos citar el mitraísmo, el zoroastrismo (según algunos investigadores fue también la tierra natal de Zoroastro). Es el lugar donde apareció la primera Orden sufi, y la tierra natal de algunos de los mayores maestros del sufismo, como Bāyazīd Bastāmi, Nuri, Shebli, Kobrā, 'Attār, Ansari, Rumi, etc. Al mismo tiempo es la cuna de una de las dos escuelas más reconocidas del sufismo, que son la escuela de Bagdad, y la escuela de Jorāsān. Como principal diferencia entre estas dos escuelas (aunque la fuente de ambas es la misma) podemos destacar que la primera —la escuela de Bagdad—, por estar directamente bajo el dominio y la presión de los Califas y de las autoridades de la Ley islámica, se inclinaba más hacia la serenidad, la estricta observancia de los cánones de la Ley, la vida ascética, y a hablar sobre los misterios de la Senda de una forma indirecta. Por lo que se refiere a la escuela de Jorāsān, se inclinaba más hacia la ebriedad (en el amor de Dios), las reuniones musicales (*samā*), las palabras extáticas y el amor divino. [N.T.]

2.- El significado coloquial del término avéstico *Manah* (*Manesh* en idioma persa moderno) es el carácter, la naturaleza, lo esencial de la persona. Sin embargo, su sentido avéstico es mucho más amplio. *Manah* es la inteligencia, el conocimiento, la intuición y la sabiduría interior. [N.T.]

3.- En los *Gābān* del Avesta, *Vohu Manah* (*Bahman* en persa moderno) es una de las emanaciones luminosas de Ahura Mazda, símbolo de Su Inteligencia Pura, Conocimiento y Sabiduría. Este es el Resplandor que dota al hombre de conocimiento, sabiduría e inteligencia, acercándole a Ahura Mazda. Fue este mismo Resplandor el que hizo ascender en sueños a Zoroastro a la Presencia divina de Ahura Mazda.

En el nuevo Avesta (reescrito en la época Sasánida) *Vohu Manah*, o *Bahman*, representa uno de los siete *Emshāspandes*, o Atributos de Dios. [N.T.]

